This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Soc
542
51

Soc 542.51

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

BOUGHT FROM THE

AMEY RICHMOND SHELDON
FUND

EUGÈNE DE ROBERTY

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ NOUVELLE DE BRUXELLES

Qu'est-ce que le Progrès?

Leçon donnée à l'Institut des Hautes Études de l'Université Nouvelle

PARIS

LIBRAIRIE PAUL OLLENDORFF

28 bis, RUE DE RICHELIEU, 28 bis

1898

Tous droits réservés.

Soc 542.51

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
JAN 21 1943

Gen. fund

Qu'est-ce que le Progrès ?

Qu'est-ce que le *progrès*? Examinons, en nous plaçant au point de vue de nos théories sociologiques, ce problème resté obscur en dépit de sa banalité, cette question tant de fois débattue, qui préoccupa les plus grands penseurs et eut le don d'intéresser les plus petits esprits.

Ce mot, le progrès, désigne une idée complexe formée par l'union, pour le moins, de deux idées plus simples. Parmi celles-là, l'idée de changement graduel, d'évolution, c'est-à-dire, en définitive, d'expérience, vient en première ligne. Elle apparaît comme le schème fondamental ou l'ossature intime de la synthèse conceptuelle qui tend à se produire. Sur cette idée se greffe l'idée foncièrement téléologique d'amélioration, de perfectionnement, dérivée elle-même des idées de bien et de mal. Dans cet amalgame, la notion finaliste, qui est spécifique, domine. Dans le vaste genre représenté par le con-

cept d'expérience, elle marque une espèce resserrée en des limites plus ou moins étroites, à savoir, le passage graduel, non plus d'un état quelconque à un autre état, mais d'un état jugé mauvais ou pire, à un état estimé bon ou meilleur.

Par suite, l'idée de progrès offre deux faces : l'une plus générale, par quoi elle se relie aux grands concepts directeurs du savoir humain; et l'autre, plus spéciale, qui la rejette tout entière dans la sociologie. Laissons momentanément de côté le point de vue finaliste, et attachons-nous à cette partie du phénomène total par laquelle celui-ci s'assimile aux processus naturels étudiés dans toutes les autres sciences.

Le changement est la loi de l'univers. Les choses sociales subissent, à leur tour, l'inéluctable règle : elles se modifient, elles se transforment, elles évoluent. Ces mutations sont involontaires, ce développement est inintentionnel. Le fondateur du positivisme, Auguste Comte, l'affirme avec une certaine emphase. A plusieurs reprises, dans son œuvre capitale, il chasse de la science la notion subjective de « perfectionnement », et il réduit l'idée de progrès au strict concept d'une *évolution* toute *spontanée*; concept et terme qui firent, plus tard, la fortune de la philosophie spencérienne.

Admettons avec Comte, et avec son grand disciple Spencer, qu'il en soit ainsi. Donnons avec eux au concept d'évolution un sens très général, excluant toute idée de finalité, écartant toute axiologie, toute évaluation éthique. Malgré cela, nous pourrons encore nous servir des deux termes corrélatifs de progrès et de régression. Mais leur valeur sera pro-

fondément modifiée. Ils retomberont dans le domaine de la logique générale des sciences. Ils ne conserveront qu'un sens pour ainsi dire mécanique. Ils dépouilleront tout caractère spécifiquement social et même tout attribut un peu complexe, pour ne garder que la plus simple des qualités : celle de fonction du temps ou de l'espace (selon la série, arithmétique ou géométrique, à laquelle ils s'appliqueront). L'un, le progrès, signifiera un mouvement, une marche, un déplacement (de matière, de force, d'idée, il n'importe) au delà de certains points de repère dans une série spatiale ou temporelle. L'autre, la régression, signifiera un mouvement, une marche, un déplacement inverses. Un tel usage de ces termes est pratiqué par toutes les branches du savoir, y compris la sociologie qui, très souvent, nous parle des progrès de la criminalité, par exemple, ou de la régression de la sauvagerie, du militarisme, etc.

Recherchons maintenant les causes qui produisent ou déterminent l'évolution spontanée des phénomènes sociaux. Les moteurs immédiats de n'importe quel fait social, si nécessaire, si incoercible, si inconscient, si fatal qu'il puisse nous paraître, se ramènent à des faits de l'ordre psychique, à des sentiments, à des émotions, à des désirs, à des volontés, à des idées. Cela est si vrai et cette relation est tellement intime, que le phénomène social, dans la plupart des cas, semble se confondre avec l'acte émotionnel, volitif ou intellectuel qui, allié à certains processus de nature physiologique, lui fournit sa matière, le remplit tout entier.

Mais cette réduction du social au psychique est profondément illusoire. Elle se contente d'une pre-

mière et très superficielle apparence. Elle ne dépasse pas les limites d'une tautologie qui saute aux yeux. Elle explique le conséquent, non par l'antécédent, — formule ordinaire de la causalité — mais par ce conséquent lui-même, envisagé sous un point de vue spécial. C'est, en vérité, la plus empirique des interprétations possibles. L'esprit d'analyse ne saurait s'en satisfaire, cet esprit qui toujours s'inquiète des causes lointaines, des événements que le temps ou l'espace séparent des faits soumis à notre examen. Nos sentiments, nos émotions, nos volontés, nos idées ne font que traduire les impressions par nous reçues du dehors, des divers milieux qui nous entourent. Ce sont autant d'agents intermédiaires, de causes qui se révèlent comme des effets dus à l'action de causes plus générales. Et ces dernières seules importent véritablement au savoir théorique.

Or, à ce point ou à ce tournant de la route, on rencontre une interprétation qui, de nos jours, attire et captive un grand nombre d'esprits. Je veux parler de la théorie connue sous le nom de « matérialisme économique ». Elle consiste à envisager le milieu matériel ou, dans l'espèce, le milieu économique, comme la cause vraie et décisive des phénomènes psychiques déterminant, en première ou plus proche instance, les faits sociaux. On sait ce qu'il faut entendre par ce terme vague et très élastique : les forces, le milieu, les faits économiques. On l'emploie pour désigner des conglomérats plus ou moins fixes d'opinions, de préjugés, d'habitudes mentales, inséparables des sentiments qu'ils évoquent et des volontés qu'ils dictent, — opinions, sentiments et volontés qui revêtent une forme spéciale, qui s'éri-

gent en systèmes, qui se transmettent d'une génération à une autre, qui durent, qui traversent les siècles, qui subissent une sorte de pétrification, qui deviennent de véritables *monuments* psychiques connus sous le nom d'*institutions* ou de *régimes* (l'esclavage, le féodalisme, la domination du capital, le salariat, la propriété, la surproduction, l'expansion coloniale, l'impôt, la guerre, etc.). Mais en quoi ces phénomènes diffèrent-ils des faits que, prétendûment, ils expliquent? Nous ne saurions trop le redire : ces phénomènes et ces faits ont une origine et une essence pareilles. On y doit voir autant de manifestations psychiques. Parmi celles-ci, les unes restent éparses et dispersées, sollicitant par là même notre effort explicatif. Les autres se réunissent, s'accouplent, s'agglomèrent, forment des synthèses de plus en plus complètes et, par suite, nous paraissent pouvoir se suffire à elles-mêmes. Ces synthèses, pourtant, ne sont que des résidus laissés par l'évolution sociale, des survivances d'un passé lointain, aujourd'hui fixées, cristallisées, systématisées.

Au reste, l'interprétation matérialiste ou économique n'est pas mauvaise en soi. Elle assigne pour cause aux faits du présent les faits du passé, elle explique les descendants par les ascendants, les petits-fils par les aïeux. C'est de l'atavisme sociologique. Et cet atavisme plus complexe ne diffère pas essentiellement de l'atavisme simple du physiologiste. Car il ne faut pas s'y tromper. Malgré quelques apparences contraires, dans un cas comme dans l'autre, les acteurs en chair et en os, les ancêtres réels, ont également disparu. Les faits anciens, comme les hommes du passé, ne survivent que dans

les faits nouveaux et les hommes du présent. Les institutions telles que la propriété, le salariat, l'héritage et ainsi de suite, ne sont pas des phénomènes existant en dehors ou indépendamment des individus qui composent une société. Joignez aux institutions économiques les institutions politiques, juridiques, religieuses, etc., vous resterez dans les limites de la même vérité. Tout ce que nous appelons du nom d'institutions, de droits, de devoirs, s'affirme au plus profond de nos êtres et n'existe, en réalité, qu'au dedans de nous-mêmes.

Par malheur, l'explication dite économique est étroite. Elle fait un choix, sinon capricieux, du moins arbitraire, dans l'ascendance sociale des événements courants. Elle suppose d'une façon gratuite, selon nous, que seuls, certains faits du passé manifestent la force prolifique morale, sont doués d'une vertu génératrice. Tout le reste demeure stérile et sans postérité. La méprise nous paraît flagrante. Car le fait social le plus insignifiant possède toujours à la fois, et pour le moins, un aspect économique, un aspect juridique et un aspect politique. Et ce qui semble plus grave encore, cette dernière différenciation, loin d'être elle-même primordiale ou élémentaire, s'offre comme le résultat d'une opération téléologique très complexe de notre cerveau. Elle est entièrement subordonnée à des considérations de buts à atteindre, de fins à poursuivre.

D'autre part, même débarrassée de sa tare originelle, même élargie et devenue un véritable « déterminisme historique », la doctrine qui nous occupe resterait encore, tout comme la théorie psychologique qu'elle prétend combattre, marquée du sceau

de l'empirisme le plus pur. Sous ce rapport, les deux doctrines se valent. Le déterminisme de l'historien remontant le cours de la causalité nous conduit plus loin, en apparence, que l'explication du psychologue; à son tour, cependant, cette théorie s'arrête en chemin, elle n'aboutit pas au vrai terme de la recherche scientifique, elle n'atteint pas la limite extrême qui sépare une science de la science voisine et antécédente.

Dans un cas, — celui de la théorie psychologique — le phénomène social pur ou élémentaire nous est expliqué par le moyen ou à l'aide des faits bio-sociaux qui le manifestent à l'heure présente. Tentative forcément illogique! Car si les faits de la seconde espèce, qui sont concrets, contiennent les phénomènes de la première, qui sont abstraits (ce qui doit nous engager à chercher ceux-ci dans ceux-là), c'est précisément parce que les choses concrètes, loin d'être le germe des choses abstraites, en sont le produit. En prétendant le contraire, en présentant les faits bio-sociaux comme des causes, et les phénomènes sociaux comme des résultats, les partisans de la théorie ou de la méthode psychologique font donc fausse route et nous abusent sans le vouloir.

Dans l'autre cas, — celui du matérialisme, soit économique, soit vaguement historique — le phénomène social pur nous est expliqué, derechef, par le moyen d'une *concrétion bio-sociale*. Mais celle-ci apparaît au milieu de conditions nouvelles. Après avoir revêtu, dans le passé, la forme mobile et fugitive qui caractérise les faits psychiques connus sous le nom d'idées, d'émotions, de sentiments, de volitions, etc., elle revêt, dans le présent, la

forme persistante et durable qui caractérise les groupes consolidés de faits ou les systèmes psychiques connus sous le nom d'institutions sociales. Ce changement, dans l'apparence extérieure des choses, ne s'étend pas toutefois à leur fond qui demeure immuable. Qu'il prenne corps dans les faits étudiés par le psychologue proprement dit, ou dans les faits étudiés par l'économiste, le juriste, l'historien, le phénomène social élémentaire agit sur ces faits comme une cause, il les précède et les détermine, il n'est pas leur résultat ou leur conséquence (1).

En somme, les deux théories ou les deux hypothèses qui se partagent aujourd'hui la faveur des sociologues n'atteignent que très imparfaitement le but qu'elles se proposent. Elles n'expliquent pas, au sens scientifique du mot, le mouvement nécessaire qui entraîne les sociétés vers d'inconnus destins; tout au plus peuvent-elles servir de canevas aux nombreuses descriptions et aux commentaires, parfois très instructifs, très curieux, dont cette marche obscure est l'objet. La sociologie de l'école psychologique ne nous fait pas sortir de l'empirisme pur. Et la sociologie des doctrinaires du matérialisme économique, qui va plus loin, qui s'avance jusqu'aux portes du savoir abstrait, ne réussit pourtant pas à nous en faire franchir le seuil. Ni l'une ni l'autre des deux écoles en présence ne parviennent à dissiper les ténèbres qui entourent ce fait étrange, mystérieux : une série de changements inconscients et involontaires dus en totalité à des facteurs tels que la conscience mobile et l'intention fugitive de l'heure qui passe, ou la conscience consolidée et le vouloir stable des époques déjà entrées dans l'histoire. Seule,

l'hypothèse d'une psychicité inconsciente et inintentionnelle se dégageant du contact mutuel des psychicités physiologiques et exerçant une influence puissante sur la formation de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés — agents directs ou causes immédiates des phénomènes sociaux, — seule, une telle hypothèse, dis-je, peut rompre le cercle, peut écarter la *contradictio in adjecto* qui dépare et rend inintelligible la grande conception d'Auguste Comte, adoptée, depuis, par les déterministes de toutes les nuances. Ce dilemme se pose naturellement : ou bien l'évolution spontanée n'est qu'une idée illusoire, une sorte de fable servant à masquer notre profonde ignorance de la marche réelle du processus social; ou bien cette évolution se produit avec les caractères d'inéluctable nécessité que lui reconnurent tant et de si bons observateurs. Dans le premier cas, l'hypothèse du psychisme collectif perd en grande partie sa raison d'être; dans le second, elle acquiert une force et une évidence nouvelles.

Mais si la socialité ou l'énergie psychique impersonnelle n'est pas un de ces pâles fantômes qui, aux heures difficiles du doute, surgissent dans le cerveau du savant aux abois, si cette modalité énigmatique de la force universelle s'annonce par quelques signes lointains ou se laisse deviner dans quelques symboles obscurs, on peut, on doit soulever et tâcher de résoudre les questions suivantes. La socialité manifeste-t-elle une tendance à s'accroître, à s' « intensifier » au dedans et à se répandre au dehors? Et ce processus persiste-t-il, est-il continu, durable, ou seulement accidentel, intermittent, passager? Si le psychisme social se développe, si sa *quantité* aug-

mente dans le monde, ce phénomène a-t-il lieu d'une manière régulière et constante? Et à quoi tient, comment s'explique, dans un univers régi par la grande loi de la conservation de la force, cette recrudescence, cet afflux soudain ou, tout au moins, ce déplacement de l'énergie, ce passage d'un mode de la force à un autre mode? L'accroissement, s'il est réel, se produit-il à la suite d'une transmutation de la vie en socialité (comme dans le cas encore hypothétique de la chimicité se transformant en énergie vitale, ou dans le cas plus probant de la chaleur et de la lumière se transformant en énergie chimique), ou bien dépend-il d'une simple actualisation, pour ainsi dire, de la socialité virtuelle (comme dans l'exemple familier du calorique latent qui passe à l'état libre)?

Pour répondre comme il convient à ces questions, il faudrait connaître dans leurs détails les lois qui président aux transformations de la force; or, notre savoir n'a pas encore acquis ce degré de maturité. Cependant, il semble assez probable que le psychisme collectif, lorsqu'il s'accroît, est une transformation de la vie aussi bien qu'une actualisation de la socialité latente; et quant au reste, les mêmes lois gouvernent ce mode d'énergie et tous les autres. Le problème d'un *progrès* nécessaire et constant ne se pose ni pour la vie, ni pour la chimicité, ni pour les forces physiques. Il ne devrait pas se poser pour la socialité.

Et pourtant le problème existe. D'où vient-il, comment a-t-il pu naître? Selon nous, il est sorti d'une confusion entre l'abstrait et le concret. Ce n'est pas la socialité qui progresse ou régresse, ce sont les

existences concrètes dans lesquelles elle se manifeste.

Les faits auxquels on accorde d'habitude l'épithète de « sociaux », — l'augmentation ou la diminution du savoir, la floraison ou la décadence de l'art, la puissance productrice ou la faiblesse de l'industrie, et leurs épiphénomènes si variés, l'apparition, la chute et le remplacement des croyances religieuses, philosophiques et morales, le fanatisme, la tolérance, la liberté, le despotisme, les contrastes de la richesse et de la misère, la division des classes, la lutte des partis, les guerres, les mœurs, les institutions, les lois, les crimes, — tout cela est la suite, la conséquence de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés, le résultat, l'aboutissement des faits psychologiques, sinon leur simple expression. Des faits psychologiques, dis-je, fruits eux-mêmes d'un persévérant concours, d'une mutuelle pénétration de la socialité et de la vitalité ! C'est en vertu de cette généalogie si complexe que les faits énumérés dans les lignes précédentes peuvent revendiquer le titre de *sociaux*.

La sociologie procède comme toutes les autres branches du savoir. Elle examine les choses concrètes pour extraire de cette étude les rapports constants qui relient entre eux les attributs manifestés par de telles existences. Des qualités et des relations particulières elle s'élève, elle passe peu à peu aux qualités et aux relations générales. Et dans cette marche vers l'unité, elle aboutit à un concept ultime, auquel elle rapporte, comme à l'idée directrice et générique, toutes les idées subordonnées et spécifiques.

Remarquons incidemment l'analogie étroite qui

s'établit entre l'ordre sériel dans lequel les faits psychologiques se présentent à l'examen du sociologue, et l'ordre sériel qui présida à l'étude des phénomènes concrets dans la plupart des autres sciences.

La chimie, par exemple, n'a pas commencé par la thermo-chimie, ni même par la chimie atomistique. Et avant d'être élémentaire, cellulaire et, en vérité, chimique, la biologie passa par différents stades. Elle fut primitivement la science des corps vivants, des organismes tels quels (histoire naturelle, zoologie, botanique); elle devint ensuite la science des organes (anatomie, physiologie); elle se transforma enfin en science des tissus (histologie, histonomie). De même, la sociologie débuta par une sorte d'anthropologie grossière où les groupes et les individus n'étaient visés que dans leurs traits extérieurs les plus saillants (annales, histoire descriptive des faits notables, des gros événements qui semblaient exceptionnels). Au savoir empirique de l'historien s'ajoutèrent, d'abord, le savoir empirique et descriptif du juriste, le droit compris comme la nomenclature et la défense des lois existantes (accompagnée d'une prétentieuse critique des lois abolies ou des règles juridiques en vigueur chez les autres nations); et, beaucoup plus tard, la science empirique et descriptive de l'économiste, l'économie politique comprise comme la nomenclature et la défense des rapports consacrés par la loi et l'usage, entre les détenteurs de la richesse commune et la masse des « expropriés » pour cause prétendue de nécessité comminatoire ou d'utilité générale. La philologie, l'anthropologie moderne, la science des religions, quelques autres

disciplines encore, vinrent grossir ce noyau. Ces connaissances, déjà plus portées à l'analyse psychologique, à la considération des aspects internes, de l'âme cachée des choses, à la recherche de leurs causes lointaines, diminuèrent d'autant l'ancien mauvais renom et rehaussèrent l'éclat des études sociales. Des généralisateurs plus ou moins bien doués ou habiles essayèrent même d'édifier, sur les ruines du vieil empirisme, des synthèses plus vastes, embrassant l'ensemble de la civilisation humaine. Ainsi naquirent la statique, la dynamique, l'anatomie, la physiologie et jusqu'à la pathologie sociales (cette dernière sous le nom surtout de criminologie ou d'anthropologie criminelle). L'être collectif, le « surorganisme » fut assimilé à un simple « organisme » et traité comme tel. On se mit bravement à décrire ses grands organes, l'État, la nation, la classe, la famille, et leurs fonctions principales : la justice, le gouvernement, le travail, la consommation des biens, la repopulation, l'éducation et ainsi de suite. Il ne nous manque plus aujourd'hui que l'histologie et l'histonomie des sociétés, l'étude des parties intimes du « surorganisme », des propriétés essentielles de l'être collectif, ou l'histoire, le droit, l'économie politique, etc., éclairées par la psychologie des groupes, des foules, des individus.

Revenons à notre analyse du concept de progrès. Ici, comme partout en sociologie, il faut suivre la méthode scientifique habituelle, il faut commencer par étudier les effets, pour ensuite remonter à leurs causes. Or, dans le cas qui nous occupe, ces effets se classent d'eux-mêmes en immédiats ou fondamentaux, d'où dépendent tous les autres, et en dérivés

ou indirects, de plus en plus lointains. Les premiers forment ce que nous avons appelé ailleurs *la série mentale* ou *intellectuelle*, vaste hiérarchie composée de quatre grandes classes de conceptions qui se suivent dans un ordre nécessaire et régulier : les idées scientifiques, les idées philosophiques (et religieuses), les idées esthétiques et les idées pratiques ou techniques. Envisagées dans leur rôle actif, comme dirigeant l'ensemble complexe des phénomènes manifestés par l'évolution d'une société, ces idées constituent les quatre groupes permanents et bien connus de faits qu'on nomme la science, la philosophie (la religion), l'art et le travail ou l'industrie. Ce sont là, en vérité, les faits dominateurs, les faits essentiels de la sociologie ; tout le reste en découle comme un fleuve de sa source (2).

Il s'agit donc de reconnaître, en définitive, si cette source s'emplit, grossit, augmente de volume, soit d'une manière fixe et constante, ou seulement par intervalles, mais cependant de façon à ce que, pour des périodes suffisamment longues, l'actif dépasse le passif, l'acquêt compense et couvre la perte avec un excédent régulier. Si l'une ou l'autre de ces suppositions se vérifie, le progrès devient, *eo ipso*, une des grandes lois qui gouvernent la nature surorganique, le monde des idées. Dans le cas contraire, nous devrons fermer tout net à cette notion les portes du savoir social, ainsi que l'eussent sans nul doute fait, dans leurs domaines respectifs, les sciences de la vie et du mouvement, pour l'idée bizarre d'une croissance indéfinie de la vitalité, de la chimicité ou des énergies physiques de la matière (3).

Cette comparaison et cet exemple me semblent

concluants. Le concept que j'analyse ne saurait s'appliquer à la fréquence ou à l'intensité de la somme entière des faits psychosociaux. Il ne peut viser que la répétition et la force croissante d'un seul processus, mais capital, mais formant la base de tous les autres. Il ne peut avoir en vue que l'évolution débutant par la science et finissant par le travail, la série sociopsychique se déroulant en quatre anneaux à la fois successifs et contemporains : la connaissance spéciale, la connaissance générale, la connaissance esthétique et la connaissance pratique; anneaux qui encerclent et contiennent cette fleur de l'existence collective qu'on appelle une civilisation.

Or, comme, théoriquement, — par la vertu des lois logiques qui règlent la double marche de l'esprit humain, du particulier au général (de la science à la philosophie) et du simple au composé (du savoir abstrait au savoir esthétique et au savoir appliqué) — les trois derniers termes de cette série se laissent réduire au premier, il s'agit, en dernière analyse, de ce qu'on nomme la connaissance scientifique. Celle-ci obéit-elle à une loi particulière, à l'action de laquelle échapperaient tous les autres faits ou processus dans la nature, la loi du progrès?

Mais poser le problème en ces termes, n'est-ce pas déjà le résoudre? Et peut-on le résoudre autrement que par l'affirmative? N'avons-nous pas devant nous un fait constant, une expérience mille fois renouvelée et répétée, une induction tout à fait pareille à celle, par exemple, qui constate l'expansibilité indéfinie de la matière à l'état gazeux, ou la loi de niveau qui régit les liquides? Oui, en vérité, les deux inductions

se valent et semblent aussi bien établies l'une que l'autre. Il est de l'essence du savoir, non seulement de s'accroître en un cerveau individuel, mais encore de se répandre au dehors, d'envahir les cerveaux mis en contact avec le premier, et cela indéfiniment, selon notre mesure humaine, à travers les générations et les époques successives. Il est de sa nature de briser, à la longue, toutes les résistances, de renverser toutes les barrières, de franchir tous les obstacles et d'infiltrer, de pénétrer (on pourrait dire aujourd'hui à la façon des rayons X) les milieux cérébraux les plus opaques.

Prenons garde toutefois à cet écueil, la confusion de l'idée de *tendance* avec celle de fait accompli ou *réalisé*. L'induction scientifique ne garantit que le phénomène exprimé par la première de ces idées, et nullement celui qui correspond à la seconde. La tendance, soit la direction du mouvement, est constante; mais sa réalisation, soit le mouvement effectif, dépend d'une foule de conditions qui peuvent se présenter ou demeurer absentes. Le progrès du savoir est un fait que l'expérience certifie, mais qui reste, pour des périodes courtes, sujet à de nombreuses restrictions, soumis à toutes les chances de ce qu'on nomme si improprement le hasard.

Cette conclusion encore s'impose : le progrès de la connaissance est la seule espèce possible de progrès social. Tout phénomène qui, dans n'importe quelle autre branche de l'activité collective, s'offre à nos yeux comme un « progrès », doit pouvoir exprimer ou appliquer un surcroît de connaissance, doit pouvoir donner corps à une idée théorique. Lorsqu'il devient avéré que tel n'est pas le cas, la prétendue

marche en avant dans l'art, dans la politique, dans l'industrie, dans la philosophie, dans les mœurs, dans les lois, n'est qu'une illusion qui souvent recouvre un recul, une déchéance.

J'ai hâte d'ajouter qu'en resserrant la thèse du progrès social dans ces étroites frontières, je ne me dissimule pas le caractère hypothétique de ma solution. Mais je ne crois pas que la sociologie parvienne jamais à élargir les données du problème. Le contraire me semble plus probable. N'oublions pas le finalisme inhérent à tous les phénomènes de haute mentalité, et les erreurs multiples qui en dérivent. De l'effet pur et simple qui répète, sans plus, sa cause, nous sommes toujours tentés de faire un but, une cause inaugurant une nouvelle série d'effets (4).

Examinons l'idée de progrès en nous plaçant à un autre point de vue.

En dernière analyse, la *socialité* se réduit au *contact* intermittent, mais régulier, d'un centre conscientiel, d'un foyer cérébral, avec un autre centre conscientiel, un autre foyer cérébral; ou à une sorte de chimicité surorganique douée d'une puissance transformatrice au moins aussi grande que celle appartenant à la chimicité ordinaire (5).

Le phénomène « *altruiste* » est la cause première des événements sociaux. Passons aux effets immédiats d'une telle cause. Les reconnaîtrons-nous dans la tradition et la filiation, avec Littré et les positivistes; ou dans l'habitude, l'adaptation, le choix après la lutte, la sélection, avec les darwinistes et les évolutionnistes; ou dans l'imitation, la suggestion, la force de l'exemple, avec quelques sociologues récents? Par ces divers noms, les différents auteurs

désignent, assurément, une seule et même classe de phénomènes, à savoir, les effets directs de la socialité, effets qui, réunis et additionnés les uns aux autres, agissent, à leur tour, comme une cause intermédiaire entre l'altruisme et ses résultats de plus en plus lointains et différenciés. Or, nous croyons qu'il est facile de faire voir que cette *cause seconde* — appelons-la, pour plus de brièveté, d'un seul mot : la *coutume* — agit sur le fond même du psychisme physiologique, sur la sensation, et modifie peu à peu, transforme son contenu. Cette cause détermine une nouvelle classification des accords et des disharmonies psychiques, une différenciation autrement conditionnée des plaisirs et des douleurs.

Par cela seul qu'ils nous sont habituels et familiers, des actes deviennent agréables, indépendamment de leurs conséquences lointaines qui peuvent être, les unes plaisantes, les autres pénibles; nous pourrions aussi bien dire utiles ou nocives, puisqu'à un certain point de vue (assez superficiel, il est vrai), une corrélation constante existe entre le plaisant et l'utile, le douloureux et le nuisible. Cependant, si l'acte accoutumé se dévoile, par la suite, comme nécessairement accompagné de conséquences pénibles, une réaction se produit, et une lutte s'engage autour de la coutume, en vue soit de la conserver, soit de l'abolir. Que si, au contraire, les résultats ointains se découvrent comme agréables, nous déclarons la coutume fondée en raison, nous la sacrons morale, nous l'entourons de respect, nous lui attribuons une force et une dignité semblables à la force et à la dignité de la loi naturelle.

En somme, les habitudes ou les mœurs bonnes

nous semblent préférables aux habitudes ou aux mœurs mauvaises tout simplement parce qu'un plaisir immédiat doublé d'un plaisir lointain nous semble supérieur à un plaisir immédiat doublé d'une peine éloignée. Il y a donc, au fond de tout problème moral, une question de simple *arithmétique* ou, si l'on aime mieux, de *logique*; et voilà comment ou pourquoi la *vertu* et la *raison*, d'une part, le *vice* et la *folie* de l'autre, ne forment que deux aspects différents d'un phénomène unique. Certes, la vertu et le vice aussi bien que la raison et la folie, peuvent nous atteindre, partiellement, par la voie héréditaire et plus ou moins physiologique. Mais le psychisme social n'émane-t-il pas du psychisme vital, et la sociologie rationnelle n'a-t-elle point pour base la biologie?

De ce phénomène éminemment social, la coutume, dérive ainsi tout un monde de produits psychiques complexes, sol mouvant où notre science, notre philosophie, notre art, notre pratique plongent leurs racines et qui forme la base de notre culture, de notre histoire, de notre existence surorganique tout entière. C'est le gland minuscule qui se développe en chêne puissant et qui, à la longue, se transforme en vaste et majestueuse forêt.

La « coutume » possède une foule de synonymes dont les principaux sont : l'exercice, l'expérience répétée, l'évolution. Tout ce qui détermine et règle la coutume détermine et règle, en définitive, l'évolution. Or, servir celle-ci, signifie servir l'explication moniste de l'univers. L'activité, le mouvement, l'expérience, le savoir et le savoir-faire, l'art, la beauté, la joie, le plaisir, se profilent d'abord, les uns derrière les autres, dans nos cerveaux, en un contraste

des plus violents avec le repos, l'inaction, l'ignorance, la maladresse, la laideur, la dépression, la douleur. La similarité des termes qui composent chacune de ces deux séries antagonistes nous frappe ensuite. Enfin, cette contrariété elle-même s'efface et tombe comme un dernier bandeau qui nous empêchait de voir clair dans le jeu complexe et retors de la finalité. Nous commençons par nous douter que le contraste, l'antagonisme, la lutte existent bien moins dans les choses que dans notre évaluation des choses, dans nos jugements sur leurs usages divers et leurs mérites respectifs. Et nous finissons par nous convaincre que l'opposition n'est qu'une forme — la plus antique et la plus naïve — de la variété; que les « contraires » sont des « degrés » du même; que l'identique seul est absolu. Nous formulons la grande loi de la relativité essentielle de toute connaissance.

Le vrai savoir, qui est le savoir expérimental, se reconnaît à l'acceptation docile de cette loi. Pour lui, les antinomies prétendues irréductibles sont de vaines et futiles amusettes avec lesquelles l'ignorance dogmatique mena quelque temps et égara le monde; et partout dans la nature ce savoir ne voit que nuances, gradations, passage du moins au plus et *vice versâ*. Les extrêmes, les excès en toutes choses, loin de venir troubler la sérénité de la conviction relativiste ou moniste du savant, sont pour lui d'un grand secours; car il y voit autant de liens subtils entrelaçant les phénomènes les plus disparates.

Envisageons maintenant l'antithèse directe de la coutume, la *nouveauté* telle quelle, le prétendu noyau de tout progrès. L'humanité ne s'y est pas méprise. Poussée par une intuition plus forte que les plus

beaux raisonnements de ses docteurs, elle assimila le « nouveau » en matière sociale au « pénible », elle devint ou plutôt elle demeura *misonéiste*. Entraînés par la passion politique et cédant aux exigences de l'heure présente, les amis du progrès ont fait du misonéisme des foules un véritable épouvantail. Les choses peut-être ne sont pas si mal en point. Et sans vouloir prétendre que « l'horreur du neuf » soit le berceau même qui voit éclore et protège les jeunes et fragiles nouveautés, je ne suis pas bien loin de croire que ce sentiment si décrié aujourd'hui prête, en mainte occasion, à ce qu'on appelle le « progrès », un appui très ferme, très solide.

La coutume, la fonction, le bonheur, la liberté, ces synonymes, ces traductions sociologiques du mouvement, de l'équilibre, de l'exercice, du plaisir, sont toujours exposés à recevoir et à renvoyer, à repousser le choc de deux sortes, au moins, de nouveautés. Distinguons ces espèces. Le nouveau peut être : 1° un intrus qui, comme la maladie ou la mort, déprime, arrête l'énergie vitale, décompose et transforme la vie actuelle en vie latente et en chimicité; et 2° un intrus qui, comme la naissance, accroît la vie et lui apporte une sécurité plus grande. Dans le premier cas, le « nouveau » s'assimile au « pénible ». En sociologie, c'est souvent le « très vieux », la fatalité des survivances opposée à la liberté des germes plus récents. Dans le second cas, le « nouveau » s'assimile au « plaisant ». En sociologie, c'est la suite ininterrompue des générations dont chacune tend à renouveler les processus surorganiques en les intensifiant autant que possible; c'est le savoir accru, l'activité augmentée, l'évolution prolongée.

Ces deux classes rivales représentent la distinction logique bien connue entre la négation fausse d'une chose et sa négation vraie. Objet d'un jugement absolu, le phénomène se retrouve identique à lui-même d'une façon aussi complète qu'immédiate. Par contre, la négation vraie d'une chose est toujours essentiellement relative; elle constate, dans les conditions d'existence auxquelles la chose est soumise, un changement quelconque. Elle équivaut à l'affirmation d'une simple différence de degré. Objet d'un jugement relatif, le phénomène s'affirme identique à lui-même d'une manière indirecte ou médiate seulement. Le genre logique intervient ici pour unifier les espèces.

Examinons de plus près chacun de ces cas. Le « nouveau » qui s'oppose d'une façon absolue à la coutume, apparaît comme le produit naturel, l'effet immédiat, l'enfant légitime (par évolution) ou illégitime (par révolution) de la socialité. Il est la chair de cette chair. Il s'acclimate, comme on dit, avec facilité. Agissant à son tour comme une cause, il tend à se reproduire. Ce qu'on appelle le « progrès » ne saurait avoir de meilleur auxiliaire. Ainsi compris, le progrès n'est lui-même qu'une négation apparente de la coutume, à peu près comme Dieu est une négation apparente de l'Univers, ou le Non-Être, une négation fausse de l'Être. La coutume nouvelle qui s'infiltre et s'introduit de cette façon, est plus forte, plus belle, plus attrayante que la coutume ancienne. C'est la nouveauté qui charme le garçon ou la fille nubiles, qui attire le chercheur, qui captive les minorités, qui s'impose aux foules sans violence, par la simple contagion de l'exemple.

Certes, les esprits grossiers peuvent et doivent s'illusionner d'une façon grossière; à ce trait, en somme, se connaît leur grossièreté. Aussi, je suis loin de nier la tendance qui porte les foules à se montrer hostiles à toute nouveauté *indistinctement*. Mais cette faiblesse ou cette infériorité psychique, qui parfois atteint des degrés incroyables et creuse entre la minorité et la majorité un fossé profond, sert à expliquer un autre phénomène, plus important sans doute que la moutonnière méfiance des foules : ce fait, notamment, que les grandes masses humaines n'entrent, pour ainsi parler, dans l'histoire que d'une façon *indirecte*, qu'elles y végètent au repos plutôt qu'elles n'y vivent dans l'action.

Considérons maintenant le cas où l' « inaccoutumé » se dévoile ainsi qu'une variété, une espèce d'un genre plus vaste dont la « coutume » ne serait qu'une autre espèce. En dernière analyse, nous aboutissons au même résultat. Mais le « nouveau » n'apparaît plus ici comme un effet *immédiat* et naturel de la socialité ; et il n'est plus lui-même *directement* productif de coutume, de plaisir, de bonheur. Fascinées et attirées, soit par l'ancienne et authentique coutume, soit par les « nouveautés » de la première sorte, les masses populaires et les minorités qui les guident s'en désintéressent également. Seules, quelques intelligences excentriques, les unes très supérieures, et les autres très inférieures à la foule, s'en éprennent et l'adoptent. Le succès couronne rarement de telles entreprises. Et d'ordinaire, ce n'est qu'ensuite d'un lent processus de transformation, après avoir soutenu de longues luttes et vaincu de nombreuses résistances, que les nouveautés de cette classe

parviennent à triompher... en succombant, pour ainsi dire, en devenant à leur tour des « coutumes ».

En somme, donc, le misonéisme n'est pas nécessairement opposé au progrès. Il y a lieu de distinguer entre ses formes grossières, qui sont d'autant moins dangereuses qu'elles sont plus inintelligentes, et ses formes plus subtiles; ou encore entre le misonéisme des grandes masses compactes mais inertes, et celui des minorités et des individus cultivés. Dans cette question, on a trop souvent oublié que nous avons affaire à un ensemble, à un total qui comprend aussi bien les coutumes essentielles, produits directs du fait altruiste, que les coutumes de moindre importance, produits indirects de la socialité. Telle nouveauté qui s'accorde avec les premières, peut heurter les secondes. Mais l'obstacle est par lui-même trop insignifiant pour empêcher la nouveauté d'obtenir, d'une façon plus ou moins rapide, les suffrages du petit nombre actif et éclairé qui saura ensuite, de mille manières diverses, imposer ses préférences aux multitudes passives.

La série psychique sociale reproduit les principaux traits de la série psychique vitale qu'elle ne fait que soumettre à des conditions nouvelles de collectivité, d'altruisation, d'interindividualisme. Or, dans la série vitale, ou en psychophysique, la mémoire qui se peut définir comme une sorte de conscience du passé, du latent, du vieux, n'est nullement, que je sache, une fonction antagoniste de la conscience qui se peut définir comme une sorte de mémoire du présent, de l'actuel, du nouveau. Et il en est de même dans la série sociale, ou en sociologie. Le misonéisme, cette mémoire collective, cette conscience du passé,

cet attachement à la coutume faite, n'est pas nécessairement exclusif du philonéisme, cette conscience collective, cette mémoire du présent, cette passion de la coutume *in fieri*. Remarquons en outre que les termes de ces deux séries réapparaissent avec une vigueur et un relief saisissants (dus sans doute à leur intime combinaison) dans les phénomènes de la série *bio-sociale* ou psychologique, les seuls avec lesquels on les compare d'habitude. Quoi qu'il en soit, le progrès, conçu comme une évolution nécessaire, est toujours un développement de l'altruisme, de la socialité, un passage de l'organique à l'hyperorganique, une marche vers l'idée et l'idéal. Nier, en ce large sens, le progrès, c'est nier l'ordre naturel ou la nature elle-même.

Passons au second élément constitutif de l'idée de progrès, à l'élément qui « spécifie », pour ainsi dire, la synthèse totale et qui, par suite, y prédomine, y joue un rôle important et décisif.

Je veux parler de l'idée de *fin*. S'ajoutant à l'idée d'évolution, se fusionnant, s'amalgamant avec elle, la pénétrant d'outre en outre, l'idée de fin transpose ce vague concept du domaine de la connaissance générale dans celui de la connaissance particulière; elle le précise, elle le limite, elle en fait une idée éminemment sociologique ou morale.

Le lecteur connaît mes opinions sur la finalité, cette causalité renversée, cet ordre sériel où le conséquent prend la place de l'antécédent, où l'effet, sous le nom de but, remplit activement l'office, les fonctions d'une cause, où il préside aux incessantes variations des points de vue selon lesquels l'esprit considère et juge les événements.

Rien ne saurait être plus légitime que ce transfert, de la cause à l'effet, du pouvoir reproductif qui, originellement, appartenait à la cause seule. Cette investiture est un phénomène aussi naturel, pour le moins, et aussi nécessaire, aussi inéluctable que la transmission, dans les espèces vivantes, du pouvoir procréateur, entre l'individu ou la génération-cause et l'individu ou la génération-effet. La finalité est fondée en raison; elle constitue même peut-être l'expression la plus ferme et la plus primordiale de notre intelligence.

Cette conclusion s'impose au jugement de tous ceux qui admettent avec nous l'hypothèse du psychisme collectif, de la socialité venant compliquer la vitalité et transformant encore une fois la face externe ou apparente de l'existence universelle.

La mise effective en présence d'un *moi* avec un *autrui*, le contact régulier d'un être vivant avec ses *semblables*, cela suffit pour jeter dans l'univers une semence, un germe qui fera éclore, à côté ou au-dessus de la nature organique, la nature surorganique, à côté ou au-dessus du monde grossier de la matière, le monde subtil des idées. Cette semence si grêle, ce germe si chétif au premier aspect, c'est précisément l'inversion du rapport causal entre les deux termes : *moi* et *autrui*.

Entre ce point de départ et ce point d'arrivée il s'établit une relation qui devient le prototype du raisonnement téléologique. Le premier terme s'affirme à la fois comme l'antécédent du second (le monde est ma représentation) et comme son conséquent (ma représentation est le monde). Individus isolés ou groupés ensemble, toujours nous nous sentons et

nous nous voyons simultanément producteurs et produits d'autres individus et d'autres groupes. Les liens familiaux, l'éducation, la tradition et, en somme, tous les phénomènes sociaux nous montrent l'existence du « moi » comme une des causes directes et constantes de l'existence d'autrui. Mais les mêmes faits ne tardent pas à nous dévoiler celle-ci comme une des causes immédiates et persistantes de celle-là.

Par notre « moi » nous prenons conscience de la réalité d' « autrui ». Le « moi » est l'authentique *substratum*, le vrai support d'autrui, le principe ultime de son apparition dans le monde. Mais, d'autre part, c'est à la suite de ses multiples rapports avec « autrui », que le « moi » prend conscience de lui-même. « Autrui » devient de la sorte le *substratum*, le support du « moi », la cause de son existence.

De cette *bilatéralité* essentielle du plus élémentaire des rapports sociaux a dû jaillir, à mon sens, dans les cerveaux humains, la première idée d'un résultat se transformant en une fin à atteindre, en un but qui, considéré comme tel, suscite, fait naître sa propre cause, envisagée dès lors comme un simple moyen.

Et cette idée grandit, se développa, s'enrichit de commentaires, se fortifia par des exemples appropriés, se propagea, fit tache d'huile, remplit différents domaines du savoir. La finalité et le subjectivisme qui en émane poussèrent de profondes racines en philosophie, dans la science, dans l'art, dans toutes les branches du savoir appliqué. Une quantité énorme de choses, de phénomènes, d'événements successifs dépouillèrent, aux regards des hommes, les attributs qui caractérisent une concaténation fixe

et nécessaire de causes et d'effets. Et tous ces phénomènes se rangèrent en des séries, *mobiles* et *modifiables*, de buts à poursuivre et de moyens s'adaptant à ces buts.

On a souvent signalé la téléologie comme une source permanente d'innombrables et graves erreurs philosophiques et scientifiques. Elle ne l'est pas « en soi ». Mais elle le devient d'une façon fatale dès que, négligeant certaines précautions fort simples, on se laisse prendre à l'un ou l'autre de ces deux pièges qui sont deux fautes grossières contre la méthode. Le premier consiste à outrepasser les limites propres du concept téléologique, en lui attribuant une signification et une valeur, si minimes fussent-elles, là où ce concept ne saurait en posséder d'aucune sorte : dans les sciences de la vie ou dans celles de la matière. Et le second consiste à croire que la finalité, dans les sciences du monde surorganique où elle s'épanouit et semble tenir le sceptre, se substitue à la causalité de façon à pouvoir totalement exclure celle-ci du champ de l'investigation scientifique.

La finalité est un trait, un caractère qui sépare les phénomènes sociaux du reste des phénomènes naturels, qui sert à distinguer la socialité de la vie, de la chimicité, du mécanisme simple des forces physiques. On ne saurait donc — sans s'exposer au péril d'une confusion imminente, d'une confusion qui, d'ailleurs, s'est largement réalisée et étalée, sous le nom d'anthropomorphisme, dans l'histoire de la pensée humaine, — on ne saurait, dis-je, chercher à découvrir, dans toute autre science que la science sociale, la moindre trace, le plus faible vestige de téléologie, volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente.

La nature, au sens étroit de ce mot qui ne comprend que la nature inorganique et la nature vivante, se révèle à notre conscience comme une suite ininterrompue de phénomènes, comme un flot qui jamais ne cesse de couler. Cette continuité frappe, elle impressionne au plus haut point notre esprit qui se la représente sous la forme, vaguement anthropomorphe encore, d'un enfantement perpétuel, d'une parturition indéfiniment renouvelée et que rien n'arrête. Mais un tel anthropomorphisme est vague, je viens de le dire; en vérité, c'est du *biomorphisme*, une analogie un peu trop stricte, peut-être, entre la vie et la matière; ce n'est pas du *sociomorphisme*, une analogie sûrement forcée entre la vie et l'esprit, ou même entre l'esprit et la matière.

La causalité est un concept biomorphe qui tient très bien sa place dans le domaine total de la vie. Mais appliquée aux rapports chimiques, physiques ou mécaniques, cette idée tend déjà à vivifier, pour ainsi dire, les phénomènes correspondants. Elle voudrait nous rendre intelligible ou, du moins, rapprocher de nos façons mentales ordinaires le fait de la répétition, de la succession indéfinie des choses; mais peut-être ne parvient-elle, en définitive, qu'à obscurcir et à fausser la véritable portée du phénomène en question.

D'illustres philosophes, Hume entre autres, prirent souci d'un tel état de choses et prêtèrent quelques regards à ce problème. Mais, trouvant l'arc fortement courbé dans un sens, ils le redressèrent un peu trop dans l'autre, ils finirent par vouloir imposer aux sciences du monde organique le concept de succession pure et simple, tiré du domaine des sciences de la matière inerte.

La vérité me semble située ailleurs. Elle réside, selon moi, dans la sévère distinction entre les trois termes d'une série subjective ou conceptuelle qui, allant du simple au complexe, et du général au particulier, reflète fidèlement les trois termes de la célèbre série objective ou phénoménale établie par Comte et son école.

Succession, *causalité*, *finalité*, cette trilogie, que j'appelle explicative du sens intime de l'évolution mondiale, reproduit avec exactitude les caractères les plus saillants de cette autre trilogie pour ainsi dire constitutive ou formative de l'univers : *la matière*, *la vie*, *l'esprit*.

La série conceptuelle coïncide dans ses moindres détails avec la série phénoménale. Car de même que la vie vient simplement s'ajouter à la matière inorganique, sans pouvoir la remplacer ni se passer d'elle en aucune façon; et de même que l'idée ou l'esprit vient s'ajouter à la vie et à la matière, sans pouvoir les remplacer ni jamais se passer de l'une ou de l'autre, — la causalité se joint à la simple succession sans l'éliminer, et la finalité complique la succession et la causalité sans porter le moindre préjudice à l'action ou à la vertu propre de ces deux grands processus explicatifs de la multiplicité concrète des choses.

La finalité ne prend pas, en sociologie, la place de la causalité. Elle se greffe sur celle-ci, elle lui fait porter des fruits d'une nouvelle espèce; mais elle la suppose constamment comme une superstructure suppose sa propre base. Une explication finaliste doit toujours, en définitive, pouvoir être confrontée à l'explication causale qui lui donna naissance et qui

la supporte. Et la sociologie ne mériterait pas le nom de science si, se désintéressant d'une telle comparaison, elle se renfermait dans le finalisme seul, ou si, par surcroît, elle commettait l'erreur grossière signalée plus haut, qui consiste à se figurer que dans le monde social la finalité absorbe, pour ainsi dire, la causalité et la bannit du champ de notre exploration directe.

Le progrès, c'est l'évolution (l'expérience) devenue pour nous une fin. Atteint, le but se transforme encore une fois en ce qu'il était primitivement, un simple résultat; et réalisé, le progrès cesse de nous attirer comme tel. Mais ceci n'est juste que des progrès et des buts particuliers et concrets. Considéré d'une façon abstraite, le progrès est un idéal que nous poursuivons sans jamais pouvoir nous en saisir. Au sens populaire du terme, enfin, c'est un perfectionnement continu, un triomphe, en toutes choses, du bien sur le mal (triomphe qui, dans la pratique, équivaut presque toujours à une victoire du désir sur le non-désir). Ainsi s'expliquent, soit dit en passant, les jugements opposés que les diverses époques, les diverses classes sociales et les divers esprits portent sur des phénomènes essentiellement pareils. De même, la régression signale un recul, un éloignement du but accepté pour un bien. Dans les deux cas, la finalité nous livre sans défense à l'illusion qui dans l'*inévitable* (l'effet *nécessaire*) voit un *bien* (une fin à se poser). Cette imagination illumine une foule de côtés obscurs dans la psychologie et l'histoire des peuples.

Elle nous donne la clef du double mystère de la patience et de l'optimisme humains. La finalité qui

fait surgir la différenciation éthique, qui engendre les idées de bien et de mal, qui sépare l'ensemble des phénomènes en choses qu'il faut savoir atteindre et en choses qu'il faut savoir éviter, suscite également le contraste de l'optimisme avec le pessimisme.

Arrêtons-nous un instant sur cette opposition. Il serait puéril de nier son importance pratique. Mais possède-t-elle une valeur égale dans la sociologie abstraite? Nous ne saurions l'admettre. Ce contraste, d'ailleurs, dépasse les bornes de la pure théorie. Il fait de la finalité un attribut universel des choses, il transporte la différenciation éthique, de la partie au tout, de l'homme à l'univers. C'est un sociomorphisme évident qui infeste la philosophie depuis des siècles.

Il occupe dans celle-ci une place considérable. On a voulu y voir la question philosophique par excellence, le problème ultime embrassant l'avenir de l'humanité et du monde. L'univers est-il bon ou mauvais? La vie vaut-elle qu'on la vive? « De la réponse à cette question, dit, par exemple, Spencer, dépend entièrement toute décision sur le bien ou le mal dans la conduite. » L'inversion est complète; si complète, vraiment, qu'il en rejaillit quelque grandeur sur l'illogisme qui la consomme. L'embouchure du fleuve devient sa source. L'humanité dicte sa loi à l'univers. La succession et la causalité s'effacent devant la finalité.

Passons à un autre point. L'idée de progrès soulève nécessairement le grand problème de la séparation entre la théorie et la pratique, entre la science proprement dite, abstraite ou concrète, il n'importe, et sa technologie. Aujourd'hui la doctrine du progrès

subit le sort de l'enfant que deux mères se disputaient devant le tribunal de Salomon. Qui l'emportera? La sociologie abstraite, ou la technologie sociale et ses branches si diverses, l'art du politique, de l'économiste, de l'éducateur, du légiste, etc.? J'incline vers cette dernière solution. Car ce qui prévaut dans l'idée de progrès, c'est son contenu essentiellement finaliste, la somme de buts désirables que nous nous proposons d'atteindre. Or, plus un but est précis ou proche, et plus facilement il se réalise. Elaborer des types idéaux, exprimer en des formules exactes leurs conditions d'existence, tel fut toujours l'office du savoir appliqué. Quant à la science abstraite, allégée du poids des préoccupations utilitaires, elle pourra se tenir à l'écart des discussions oiseuses suscitées par les partisans du prétendu subjectivisme social; et elle évitera les pièges grossiers qui naissent de la confusion du point de vue théorique avec le point de vue pratique.

Ces pièges sont nombreux. Signalons celui dans lequel on tombe encore fréquemment, en dépit de son absurdité. Je veux parler de la distinction entre le progrès intellectuel et le progrès moral et de la vieille dispute sur la prééminence qu'on doit accorder ou refuser à l'une de ces formes du « perfectionnement » collectif sur l'autre. Cette distinction ne résiste pas à l'examen le plus superficiel. Elle est fondée sur une antinomie aussi puérile que fausse, l'antique opposition de l'entité « cœur » à l'entité « esprit ». Et elle va à l'encontre de certaines vérités déjà solidement établies. Ses défenseurs oublient, notamment, que la sociologie, dont la morale ne forme que la base abstraite, est une science indépen-

dante possédant la même valeur théorique que la biologie ou la chimie et évoluant selon les mêmes règles. Ils paraissent, par suite, ne pas se douter que tout progrès moral constitue *eo ipso* un progrès intellectuel, de même que tout progrès intellectuel (dans n'importe quel ordre de connaissances) s'affirme inévitablement comme un progrès moral. Ils constatent la lenteur extrême des progrès de la *moralité* (c'est-à-dire de l'éthique, de la sociologie en action), et ils lui opposent la marche rapide des autres branches du savoir appliqué. C'est même là le point essentiel de leur argumentation. Ils ne voient pas le cercle dans lequel ils tournent, et que la moralité, la technologie sociale dépend des découvertes de la sociologie abstraite au moins autant que les applications industrielles ou les progrès de l'hygiène dépendent des découvertes faites par les sciences physico-chimiques ou par la biologie.

L'éthique est le chapitre ultime de la science universelle, et le progrès moral — la forme la plus achevée, la plus difficile à atteindre, du progrès intellectuel. Entre ces deux concepts il n'existe aucune contrariété essentielle. Dans la même série, les termes consécutifs ne s'opposent pas, d'une façon irréductible, aux termes antécédents. La conclusion n'est pas l'antipode des prémisses qui la préparent et la contiennent en germe. Mais c'est précisément à ce jeu futile de contrastes connus sous le nom d'antinomies, que se complaît l'intelligence du métaphysicien. Son esprit ne vit que d'énigmes et d'obscurité. Il n'a de cesse qu'il n'ait jeté sur les sujets les plus clairs un voile mystérieux.

Il faut lire à ce propos ce que des philosophes

fameux et des moralistes renommés ont écrit sur le progrès moral et les redoutables contradictions que ce concept recèle dans ses flancs. A mesure qu'ils se civilisent et que leur idéal monte, les hommes ne se voient-ils pas voués à un écart grandissant entre leur rêve et la réalité? Et le destin de l'homme inculte, le sort du sauvage ne semble-t-il pas préférable? D'autre part, nos besoins, surtout nos besoins moraux, ne croissent-ils pas plus vite que nos moyens de les satisfaire? Et cet état de choses faisant aboutir tout progrès à une augmentation de souffrance, ne mène-t-il point à l'hypertrophie de la sensibilité, contre quoi protesta d'instinct et avec tant de vigueur Nietzsche? Enfin la conscience que le progrès moral développe et fortifie, n'est-elle pas un sûr dissolvant de la moralité impérative, automatique, organique?

Ces problèmes n'ont de terrible que les masques qui les décorent. Ces antinomies prétendues essentielles se réduisent, pour la plupart, à une simple inintelligence, soit des faits observés, soit des mots, des termes employés. Pourquoi envier le bonheur du sauvage, si ce sauvage lui-même existe et fleurit dans nos sociétés où il représente la force et la souveraineté du nombre? Pourquoi se répandre en vaines lamentations sur l'écart entre notre idéal et la réalité, et sur la somme de souffrance par là accrue, et sur les blessures infligées à notre sensibilité, si ces choses s'expliquent en dernier lieu par le voisinage immédiat de la barbarie contemporaine? La monopolisation de cette source suprême de richesse et de puissance, le savoir, est un fait aussi certain et sans doute aussi passager que l'accaparement des

terres et des capitaux. Et les accès de mélancolie qui envahissent l'intellectuel ne sont pas plus intéressants, en vérité, que les coups d'humeur noire qui viennent de temps à autre troubler la joie ou le repos du millionnaire.

Au reste, le jeu des antinomies aussi bien que celui des antilogies et des antiphrases, n'est pas un mal en soi. C'est déjà une manière de percevoir entre les objets certaines différences extérieures et d'y réfléchir. Un peu de science, disait-on jadis, au temps des symboles vagues, nous éloigne de Dieu, et beaucoup de savoir nous y ramène. On pourrait, de nos jours, soutenir avec infiniment plus de raison qu'un savoir arrêté au seuil de la sociologie et de la psychologie nous éloigne de la science universelle (il multiplie les antinomies), et qu'une connaissance qui dépasse ces bornes nous en rapproche (elle dissipe ce brouillard). Malheureusement, le savoir de la première sorte nous est presque toujours offert pour le type de la science complète; et c'est ainsi que nos philosophes sont conduits à constater, avec une indicible tristesse, que la science, « à mesure qu'elle s'élargit et s'éclaire, voit augmenter ses points de contact avec l'inconnu, avec la sphère de la nuit » (Spencer). Ce cauchemar toutefois ne saurait avoir une durée éternelle. Il cessera avec l'avènement définitif, avec la constitution des sciences du monde moral.

Abordons, dans cette étude sur l'idée de progrès, un dernier point qui présente, sinon une importance capitale, du moins un intérêt exceptionnel.

On a versé des flots d'encre à propos de ce pont-aux-ânes (dans plus d'un sens) de la sociologie mo-

derne, qui consiste à demander si l'individu social, si la personnalité humaine joue, oui ou non, un rôle dans l'évolution historique. Des deux côtés, on ne s'est jamais bien entendu. La palme, cependant, paraît revenir de droit aux partisans de l'affirmative. Ceux-là ne cessèrent de se battre contre des moulins à vent. Ils ne s'apercevaient pas que leurs adversaires s'en prenaient surtout à l'action sociale de la personnalité omnipotente, de l'individu richement doué de libre arbitre. Par contre, les partisans de la négative perdaient volontiers de vue les traits communs qui assimilent le phénomène social, l'action simultanée de plusieurs individus, au phénomène mécanique de la composition de plusieurs forces agissant sur le même point avec des directions différentes ou semblables.

Le processus historique se peut à bon droit considérer comme une évolution *impersonnelle*. Non pas dans ce sens absurde du mot « impersonnel » qui élimine, qui chasse de l'histoire l'individu, la personne, mais dans cette autre signification très précise, à savoir, que *toutes* les personnes formant le groupe social (une patrie, par exemple) prennent directement part au processus évolutif; et, par surcroît, *toutes* les personnes entrant dans la composition de *tous* les groupes sociaux (les autres patries, par exemple) en contact avec le premier. De même tous les éléments biologiques prennent part au processus vital. Dans les deux cas, la participation est universelle et constante; mais dans les deux cas aussi, ses degrés sont divers et variables.

Prise à la lettre, la théorie qui porte aux nues l'action de la phalange réduite des « héros », pour

parler le langage de Carlyle, nous semble complètement fausse. Comme tous les jugements excessifs, elle corrompt et déforme la parcelle de vérité qui lui sert de point de départ. Elle dénature l'évolution qu'elle cherche à expliquer. Accueillie avec faveur par les esprits rares dont elle flattait l'orgueil légitime, elle conquit assez vite de nos jours la vogue. On aperçoit distinctement les traces de son influence dans la religion de l'humanité et le culte des grands hommes, institués par Comte; dans le culte des héros prôné par Carlyle et Emerson; dans les conceptions et les idées de Fichte, de Feuerbach, de Max Stirner; dans le mépris des foules enseigné par Flaubert, Renan et tant d'autres; dans les modernes théories sur « l'élite » sociale; dans les superbes divagations de Nietzsche sur le « surhomme », etc., etc. Mais précisément cette faveur et cette vogue auraient dû entacher de suspicion la théorie « héroïque » aux yeux de ses adeptes.

Le rôle social joué par l'élite doit, à première vue, nous paraître prépondérant. L'est-il en effet et jusqu'à quel point, c'est ce qu'une sociologie future et mieux documentée que la nôtre nous apprendra sans nul doute. A coup sûr, cependant, ce rôle n'exclut pas la participation directe au processus historique, soit de la non-élite en général, de l'énorme *pecus squamosum* qui, si volontiers, se laisse tondre par le groupe sans cesse grandissant des médiocrités habiles; soit de ce qu'on pourrait appeler l'élite à rebours, l'élite renversée, l'élite du crime dont les rangs s'ouvrent avec une facilité étonnante à toutes les catégories de conducteurs de peuples et de foules. La politique, disait déjà Montesquieu, possède, comme

la mécanique, ses frottements qui changent ou arrêtent les effets prévus. Or, qu'est-ce que le frottement ou la résistance, sinon une direction mécanique contraire qui toujours arrive à se tailler une large part dans le résultat final (6)?

Les partisans de la théorie « héroïque » se confondent, sur beaucoup de points, avec l'école des sociologues-subjectivistes dont ils ne forment, à la vérité, qu'une sorte d'avant-garde. Nous avons dit, plus d'une fois, ce que nous pensions de la méthode suivie par cette école. Naïvement, les subjectivistes se glorifient d'avoir épuré ou perfectionné la doctrine reçue par eux des mains du maître : ils croient avoir corrigé une erreur grave du positivisme initial. Ils se flattent de nous avoir ouvert les yeux sur une vérité importante et jusque-là ignorée, ce fait, notamment, que les efforts individuels entrent en ligne de compte dans la somme complète des résultats sociaux ! Quelques-uns poussent l'ironie assez loin : « Croyez-vous, nous demandent-ils, que l'intervention de l'individu ne soit pas un processus naturel soumis à des lois pour le moins aussi invariables que celles gouvernant l'action des masses, l'influence des milieux, etc.? » Cette attitude est significative. Une défectueuse préparation philosophique et sociologique peut seule expliquer de pareilles attaques contre un adversaire inexistant, une lutte si chaude en l'honneur d'une pure équivoque.

Les sociologues-subjectivistes, du reste, manquent absolument d'originalité. Ce n'est pas un reproche que je leur adresse, c'est un fait que je constate. Dans sa « Politique », œuvre qui détacha de lui ses meilleurs, ses plus fidèles disciples, Comte inaugure

déjà la méthode que les néo-subjectivistes revendiquent comme leur apport propre à l'histoire des idées sociales. Il y recommande d'édifier et il y construit un « idéal de vie collective ». Il y est hautement pratique, franchement utilitaire. Il y met au monde cet avorton : une technologie sociale précédant la théorie des sociétés. Je comprends les socialistes et les anarchistes qui font de la politique active, qui tracent des programmes, qui dressent des plans de bonheur. Ils possèdent mes sympathies. Ils font leur devoir, notre devoir à tous. Nous ne pouvons pas rester les bras croisés en face de l'injustice qui triomphe, nous ne pouvons pas nous laisser stupidement exploiter par les brutes ignorantes qui nous gouvernent. Les socialistes et les anarchistes sont, à ce point de vue, de précieux auxiliaires du savant dont ils raniment la confiance, dont ils exaltent le courage. Mais je refuse ma pleine estime au sociologue qui, au-dessus du souci de la pure vérité, mettrait une ambition, une soif quelconque, fût-ce celle d'une félicité immédiate et générale! Des sophismes pareils asservirent la philosophie au mensonge. Ne leur permettons pas de venir polluer les ondes claires du savoir exact.

Les subjectivistes manifestent une incompréhension profonde du véritable esprit scientifique. Au lieu de tendre à combler le fossé qui sépare la sociologie du reste des sciences, ils s'ingénient, dirait-on, à le creuser, à l'élargir davantage. Ils épousent à cette fin les plus sots préjugés de la foule. Ne s'avisèrent-ils pas, entre autres choses, de vouloir nous persuader que la liberté de conscience, la faculté de posséder une opinion personnelle, ne pouvait

exister, à la rigueur, que dans la sphère des recherches sociologiques; ou qu'une telle liberté était un pur non-sens dans les mathématiques (où deux et deux font incontestablement quatre), dans la physique, dans la chimie, dans le domaine entier du savoir positif? Selon nous, la véritable absurdité consisterait à accorder la moindre valeur à cette distinction futile qui repose sur une évidente confusion d'idées et de termes. En physique, en chimie, en biologie, l'esprit du savant jouit de nos jours d'une liberté sans bornes; mais un tel caractère précisément explique qu'on ne remarque pas cette liberté, comme on ne se rend pas compte de l'air qu'on respire. Dans les questions sociales (et surtout dans les questions religieuses qui autrefois relevaient entièrement des problèmes moraux), la liberté de croyance, c'est-à-dire, en somme, le pouvoir de choisir entre telle ou telle hypothèse explicative, vient au contraire se heurter contre toutes sortes de préventions courantes et d'idées reçues; et ces chocs répétés contribuent sans cesse au réveil de notre conscience assoupie (7).

La théorie des grands hommes chère à l'école subjective a récemment trouvé, dans M. Tarde, un champion moins banal que la plupart de ses défenseurs habituels. Les arguments de ce sociologue ont de la valeur, de la consistance, et l'on éprouve quelque plaisir à les rétorquer contre lui. M. Tarde ne se paie pas de mots dont le sens lui échappe, il va directement aux idées. Selon lui, « l'évolution progressive, qui n'est ni réversible ni semblable d'une civilisation à une autre, s'opère par une suite d'*anomalies* individuelles dont les contraires ne jouent aucun rôle

social et ne parviennent jamais à les neutraliser. Et, quand ces anomalies heureuses ont émis des initiatives fécondes, le rayonnement imitatif de celles-ci se répand parmi les individualités dites ordinaires, c'est-à-dire présentant des caractères moins tranchés, — non moins précieux ni moins personnels pour cela — et se conserve grâce, en partie, au balancement symétrique des variétés faibles incarnées dans ces individus. Par la variation dissymétrique se créent les nouveautés, par l'opposition elles se conservent. Le progrès est dû à la rupture intermittente d'un équilibre conservateur » (8).

Voilà qui est fort bien. La doctrine « héroïque » atteint ici une précision de vues dont elle n'est pas coutumière. Mais la controverse n'y pourra que gagner en intérêt. A mon sens, la thèse du progrès *par* les grands hommes est un truisme dont la véritable portée ne fut jamais clairement établie. Cette thèse ne souffre pas l'interprétation exclusive qu'on lui donne d'habitude et qui s'accorde si mal avec la complexité réelle des phénomènes sociaux. Nous en dirons quelques mots plus loin. Mais en admettant même que l'*élite* soit, sinon l'unique, du moins le principal *instrument* du progrès, s'ensuit-il qu'il faille y voir aussi la véritable *cause* des changements sociaux ? Car tel est le nœud intime du débat, et l'erreur grave que nous nous permettons de reprocher à tous les adeptes de la théorie subjective. Ils confondent le concept de « moyen » (dû à l'inversion finaliste) avec le concept de « cause ».

Cette méprise possède une longue histoire. Vénérés à l'égal des dieux, les hommes puissants furent tout d'abord tenus pour la cause vraie des mutations ou

révolutions historiques qui, plus tard, à tort ou à raison, se certifièrent, dans l'opinion commune, ainsi qu'une « marche vers le mieux ». Ce point acquis, le raisonnement téléologique se déploya avec force et dans toute son ampleur. Le progrès se transforma en un but désirable et désiré entre tous; et sa cause *hypothétique*, l'apparition des hommes providentiels, s'affirma comme l'unique moyen d'atteindre ce but, comme l'instrument merveilleux du progrès. Cet enthymème finaliste s'ancra dans les esprits, où il s'étala bientôt ainsi qu'une vérité évidente. On perdit en même temps complètement de vue le caractère incertain et problématique de la prémisse qui lui servait de base. On s'enlisa dans le sophisme le plus vulgaire, la pétition de principe. On s'appuya de la conclusion finaliste (les grands hommes sont l'*instrument* du progrès) pour prouver la prémisse dépouillée de tout caractère téléologique, mais singulièrement douteuse (les grands hommes sont la *cause* du progrès). On aurait pu tout aussi bien retourner l'enthymème et affirmer que le progrès suscite les grands hommes. Ceux-ci seraient devenus alors un but, et le progrès — un moyen sûr de le réaliser. Et il eût été facile de conclure que le progrès est l'antécédent inéluctable, la cause qui produit les puissantes individualités.

Selon nous, la genèse ou les origines du progrès sont tout autres. L'apparition de certains hommes plus heureusement doués que le reste de leurs semblables est un phénomène bio-social dû à l'union de causes multiples et complexes, les unes biologiques, les autres relevant de la sociologie, mais qui, prises dans leur ensemble, ne s'identifient pas avec les

causes, également multiples et complexes, de ce qu'on nomme le progrès. Il y a là deux séries de faits entre lesquels aucun rapport causal direct ou immédiat ne se laisse nécessairement apercevoir. J'ajoute, pour plus de clarté, qu'il faut aller chercher les causes intimes de ces faits dans deux domaines distincts de la connaissance, dans le savoir abstrait pour les uns, dans le savoir concret pour les autres. Ces phénomènes d'origine diverse sont sans doute quelque peu concomitants; ils s'accouplent souvent entre eux, ils se servent mutuellement de signes ou de symptômes. Mais cette concomitance est si peu essentielle, si peu nécessaire, qu'on ne saurait, par exemple, sans tomber dans l'illogisme grotesque, affirmer que la force ou l'intensité de l'un de ces phénomènes croît ou décroît en raison directe de la force ou de l'intensité de l'autre. La grandeur de l'individu, le caractère exceptionnel de l'élite — ai-je besoin de le dire? — sont choses tout à fait relatives. Un homme n'est grand que parce que ses voisins sont petits (et quelquefois seulement, comme on l'a dit, agenouillés), et une élite n'existe que par son contraste avec la vulgarité environnante. On ne m'objectera pas, je l'espère, qu'il s'agit, dans l'espèce, plutôt du *nombre* relatif ou proportionnel des hommes rares que des qualités auxquelles ils doivent d'être rares, c'est-à-dire relativement ou proportionnellement peu nombreux; car j'estime d'une façon médiocre le plaisir d'acculer mes contradicteurs. En somme, la théorie « héroïque » ou « aristocratique », même sous la forme plus parfaite qu'elle reçut en ces derniers temps, soit des mains de l'auteur des *Lois de l'imitation*, M. Tarde, soit encore de

celles de l'auteur de la *Cité moderne*, M. Izoulet, me semble contenir, à côté de quelques idées justes, mais qui demandent à être éclaircies, une foule d'idées inexactes et de données contraires à l'expérience. Cette conception se rattache visiblement à des préjugés qui datent de loin et auxquels ne put jamais complètement se soustraire Auguste Comte, le grand inspirateur de nos sociologues modernes, inspiré lui-même par les encyclopédistes. A beaucoup d'égards, cette théorie n'est qu'une survivance du passé (9).

D'ailleurs, pourquoi ne chercherions-nous pas la cause du progrès dans le progrès lui-même, dans le progrès de nos connaissances d'abord, et ensuite dans le progrès, qui lui est subordonné, des trois autres termes de la série psychosociale : la philosophie, l'art et le travail ou l'industrie? Venir objecter que toutes ces choses sont une œuvre strictement individuelle ou personnelle, c'est commettre, une seconde fois, l'inconsciente pétition de principe que nous relevâmes plus haut. Car rien n'est moins prouvé, ni plus douteux que cette vaniteuse affirmation. Le « moi » n'est-il pas le produit d' « autrui », et toute la force d' « autrui » ne passe-t-elle pas dans les grands faits sociaux que je viens d'énumérer et qui seuls, finalement, nous dévoilent cette forme sublime de l'universelle énergie? Pourquoi l'individu — bien entendu, l'individu social et non l'unité biologique — ne serait-il pas le produit de la science, de la philosophie, de l'art de son temps (ou plutôt de l'époque immédiatement antécédente) et de leurs diverses applications?

Dans cette vue, le progrès se ramènerait à l'évo-

lution du psychisme impersonnel, ayant pour *substratum* le groupe collectif total, et non l'une quelconque de ses parties (minorité ou majorité). Les individus, très éminents ou vaguement ordinaires, ne sont-ils pas, en ce sens, les produits du groupe entier? On l'admet déjà avec facilité pour l'une des deux élites qui fonctionnent régulièrement dans toute société tant soit peu développée ainsi que deux pôles contraires d'une seule et même chaîne : pour l'élite de l'ignorance et du crime. Volontiers — et ce n'est d'ailleurs que stricte justice — on fait retomber sur la société entière la responsabilité des lacunes ou des « infirmités intellectuelles et morales » des ignorants, des fous, des scélérats. Pourquoi hésite-t-on à traiter par la même méthode la couche sociale supérieure, l'élite du savoir et de la vertu? Pourquoi craindre d'attribuer à la société prise dans son ensemble le mérite des « aptitudes éminentes, des dons exceptionnels » de ses plus nobles enfants, de ses grands altruistes, de ses hommes de génie? L'ignorance et le vice (ou la faiblesse) seraient-ils, par hasard, choses superlativement sociales, et le savoir et la vertu (ou la force) — choses profondément antisociales?

« La question du rôle des grands hommes, dit encore M. Tarde, est d'ordinaire fort mal posée : on demande si c'est par des *causes générales* ou par des *causes individuelles* que les faits sociaux sont produits. Mais, je vous prie, qu'est-ce que les causes générales elles-mêmes, si ce n'est des groupes et des amas de causes individuelles? Qu'est-ce que « l'esprit d'une époque » ou le « génie d'un peuple », si ce n'est l'ensemble des idées ou des tendances inhé-

rentes à chacun des individus qui vivent à cette époque, qui composent ce peuple? On doit donc opposer non pas les causes générales aux causes individuelles, mais les causes individuelles isolées, *ut singulae*, aux causes individuelles rassemblées, groupées, agissant en masse. Seulement, en postulant ce groupement, on ne s'aperçoit pas qu'on élude la question majeure et préalable, qui est de savoir comment il s'est formé, comment cette similitude de tant d'individus divers, sous des rapports si particuliers d'idées et de besoins, s'est produite en tel siècle et en telle nation, non ailleurs ni en d'autres temps. Or, ma réponse à cette question montre la part prépondérante et nécessaire qui appartient aux *inventeurs*, aux initiateurs, aux novateurs, — lesquels ne sont pas toujours de grands hommes, il est vrai, mais le sont assez souvent — dans la production de ces similitudes précises, caractéristiques, vraiment sociales, dues à l'imitation... Les grands hommes seraient quelque chose, ils seraient même tout ce qu'ils sont individuellement, sans l'appui et l'écho de la société, quoique, dans ce cas, ils fussent réduits à l'impuissance d'agir (10). »

Laissons M. Tarde dire que les causes générales sont des groupes ou des amas de causes individuelles. Il ne s'agit pas, dans cette controverse, de la définition du général et du particulier, ni de mettre en doute l'identité essentielle de la cause et de l'effet. Il s'agit de déterminer l'ordre de *succession* de l'identique; et dès lors, c'est la question de genèse qui, seule, reste en litige. Est-ce l'individu qui produit la société ou la société qui produit l'individu?

Opposer les causes individuelles *ut singulae* aux

causes individuelles groupées et agissant en masse, vaut mieux peut-être que d'opposer les *singulae* aux *singulae*. Mais cela empêche-t-il le moins du monde d'opposer en outre le psychisme collectif tel quel à ce même psychisme compliqué par, ou fusionné avec, le psychisme vital? Ce sera l'opposition très légitime de l'abstrait au concret. Et confondre ces deux aspects ultimes de la réalité constitue, je l'ai dit maintes fois, une faute méthodologique des plus graves.

Enfin la « question majeure et préalable », la question de savoir comment le groupe social s'est formé, comment la similitude de tant d'individus s'est produite en tel siècle et en telle nation, reçoit de M. Tarde une réponse qui ne me satisfait guère. Les initiateurs, les novateurs, les inventeurs, tout comme leurs compléments sociaux, les infirmes intellectuels et moraux, demeurent à mes yeux le produit du groupement social, son effet (comme tel, sans doute, ils sont identiques à leur cause, mais ils lui succèdent, ils la suivent, ils ne la précèdent pas). Ils ne sont pas la source ou l'origine de ce groupement. Quelle est donc cette origine? Pour moi, c'est le *contact* social, les milliers et encore les milliers d'actions et de réactions psychiques qui en résultent, — contact *universel*, où les éléments moyens, les cerveaux ordinaires ont, vu leur nombre seul, une part peut-être plus grande que les éléments extrêmes, les cerveaux de l'élite supérieure ou inférieure. Prétendre le contraire, c'est sous-évaluer le rôle infiniment grand, partout dans la nature, de l'infiniment petit. C'est supposer que, parce que l'Océan est composé d'eau, les grands fleuves ont une

part prépondérante dans sa formation. C'est encore tomber dans l'erreur du chimiste qui attribuerait un rôle excessif aux gaz détonants, aux combinaisons rares et précieuses, et qui négligerait l'azote, le carbone, l'oxygène vulgaires; ou du physicien attachant le plus grand prix, dans l'étude de l'électricité, au phénomène de la foudre. La « similitude de tant d'individus divers » est peut-être l'effet de la contagion par l'exemple, de l'imitation (n'en serait-elle pas cependant quelquefois la cause?); mais l'imitation n'est-elle pas une expression immédiate des phénomènes multiples qui se produisent au contact des cerveaux, des individus biologiques? Comment croire que les grands hommes seraient tout ce qu'ils sont, comme individus, sans l'appui et l'écho de la société? Le seul fait, loyalement admis par M. Tarde, qu'ils seraient réduits à l'impuissance d'agir, en ferait de tout petits hommes et des cerveaux au-dessous de l'ordinaire. La société produit les grandes intelligences à côté des moyennes et des petites, comme l'arbre produit des fruits exceptionnellement beaux à côté des exemplaires moins remarquables ou tout à fait manqués. Dirons-nous donc que les beaux fruits ont produit l'arbre et la similitude merveilleuse de toutes ses parties, des fibres, de l'écorce, des feuilles, etc.?

D'ailleurs, l'efficacité éminente des grands hommes, le rôle prépondérant joué par l'élite sont hors de cause en ce débat. Le rôle, dans l'organisme, de ce qu'on appelle aujourd'hui ses « éléments », est aussi, certes, très considérable : la santé et la maladie de l'organisme entier dépendent de leur état. Mais leur état ne dépend pas d'eux-mêmes. Il

est le produit des processus d'assimilation et de désassimilation, ou de la vie, et non sa cause. Supposer le contraire serait une grosse erreur qui, du reste, comme toutes les erreurs, fut commise; elle fut un progrès sur des erreurs plus grandes attribuant ce rôle générateur aux cellules, aux tissus et même aux organes.

Reconnaissons dans les grands hommes nos chefs naturels, efforçons-nous à les suivre et à les imiter : nous resterons dans les limites de la vérité pratique; mais nous ne conquerrons pas pour cela la moindre parcelle de vérité théorique. La biologie ne se fait pas avec de l'hygiène; ce ne sont pas les exercices ni les soins du corps qui amènent la découverte des vérités enseignées par cette science. Pareillement, la plus haute moralité et la meilleure des politiques ne feront point avancer d'un pas la sociologie. Par contre, les progrès de cette dernière amenderont la moralité et la politique, de même que les progrès de la biologie ont déjà amélioré l'hygiène.

Je suis moins affirmatif par rapport à la thèse qui fait dépendre des conquêtes scientifiques déjà réalisées, l'importance du rôle échu à l'élite. J'incline à penser qu'une civilisation florissante ne diminue pas le nombre et n'abaisse pas la qualité des exceptions géniales. Toute haute culture me semble plutôt apte à multiplier ces exceptions sans préjudice de leurs qualités intimes, mais néanmoins au détriment de leur éclat extérieur; car le moins rare est toujours aussi le moins brillant. Cette opinion de Stuart Mill, que la part de l'action personnelle dans la direction du mouvement social s'amoindrit à mesure

que la civilisation progresse, repose sur des apparences peut-être fallacieuses. Il s'agit d'un grand processus naturel soumis à des lois qui ne sauraient facilement varier d'une époque à l'autre. Pourquoi le rôle de l'individu, dans la direction du progrès, ne resterait-il pas sensiblement pareil dans les civilisations commençantes et dans les civilisations avancées? Faire « dévier le courant de l'impulsion collective des idées et des desseins » me semble une tâche au-dessus des forces, non seulement de l'individu isolé, mais encore du groupe total, de la collectivité elle-même. Ce n'est pas un paradoxe. Car dans toute civilisation, la collectivité contemporaine est peu de chose, assurément, en comparaison des collectivités passées.

Sans doute, les conditions de la vie des peuples se modifient et se transforment; mais dans l'ignorance sociologique où nous végétons, nous sommes sans cesse exposés à cruellement nous tromper sur le sens ou la direction de semblables changements. Il peut nous paraître certain, par exemple, que nous marchons vers le règne des masses, des majorités compactes, des foules démocratiques. Mais s'agit-il d'une force nouvelle, d'une direction devenue tout à coup indépendante et libre, ou seulement de l'ombre, de l'apparence, du fantôme d'une telle force? Sous l'enveloppe extérieure qui a varié, le noyau intime ne reste-t-il pas intact? Pour ma part, je le croirais volontiers. Le peuple a conservé à travers les âges, sans l'augmenter d'une façon sensible, le pouvoir redoutable et mystérieux qui lui appartenait déjà aux époques où l'influence du nombre passait, aux yeux de tous, pour égale à zéro. Le plus grand abso-

lutisme, les plus puissantes aristocraties s'inclinaient devant ce maître anonyme. Les despotes à une et à mille têtes flattaient à qui mieux mieux les instincts bas et les goûts de la multitude. Cet accord, cette harmonie secrète formaient leur principal *instrumentum regni*. Et maintenant que la masse est enfin parvenue à s'investir des signes extérieurs de l'autorité souveraine, son pouvoir, rapporté à celui des minorités ou des individus, semble, je le répète, être resté stationnaire. Comment et pourquoi aurait-il grandi, si tout ce que les majorités gagnaient en savoir et en puissance était virtuellement perdu par là qu'elles se laissaient devancer, sous le même rapport, par les minorités? Aujourd'hui, comme autrefois, la foule, quand elle secoue sa torpeur, ne le fait que pour suivre docilement les médiocrités qui lui plaisent et la charment parce qu'elles lui fournissent l'occasion de manifester ses propres qualités inférieures.

On a souvent soutenu cette thèse : qu'avec beaucoup d'argent, de l'habileté, en achetant les journaux, en empoisonnant les sources de l'opinion, quelques rares individus pouvaient devenir, de nos jours, les maîtres absolus, les conducteurs irresponsables des troupeaux démocratiques. Les exemples à l'appui n'ont pas manqué : on cite la presse « jaune » en Amérique, dont les exploits ont permis de dire (si injustement) que l'âme des dollars dépensés pour certaines « campagnes » est devenue l'âme du peuple américain; les hauts faits de la presse militariste et antisémite en France (où l'âme des instigateurs de l'odieuse besogne aurait peine, je pense, à se substituer à l'âme loyale de la nation), etc., etc. Mais

il n'en est rien. Le peuple a tout juste gardé son antique pouvoir où le philosophe-ironiste apercevra deux impuissances maîtresses : celle de distinguer ses plus pressants et plus durables intérêts, et celle de choisir, pour atteindre le bien-être rêvé, le chemin le plus uni, la route la plus courte. La multitude a conservé son ignorance sociologique, elle continue à donner un libre cours à ses instincts. Or, en comparaison des tendances de l'élite dont le savoir est plus grand (sauf, hélas! peut-être, le savoir sociologique proprement dit), les penchants de la foule sont vils et misérables.

La foule aime à élever les médiocres sur le pavois (11). Mais il serait injuste de prétendre que ce jeu soit nouveau, ou que le règne des médiocrités ne fasse que commencer.

Les changements subis par la mentalité des masses sont parfois plus apparents que réels. Des croyances s'ébranlent, des prestiges s'évanouissent, des préjugés disparaissent; mais d'autres croyances aussi peu fondées en raison, d'autres prestiges aussi vains, d'autres préjugés aussi absurdes les ont vite remplacés. Et on ne dirige véritablement les foules que par le moyen des idées et des sentiments, des admirations et des répugnances que les foules portent en elles-mêmes.

Dans ce sens, le peuple a toujours été son propre maître, et une nouvelle définition des lois promulguées par le législateur s'impose au juriste moderne. Ces lois sont les rapports nécessaires qui dérivent, non pas de la nature des choses, ainsi que l'écrivait Montesquieu, mais des idées, tantôt approximativement justes et tantôt honteusement fausses, que les

masses profondes du peuple entretiennent sur la nature des choses.

Le recul du temps entoure les siècles écoulés d'un nimbe de poésie, et le joug de fer des rois, des prêtres, des guerriers, des nobles, ces médiocres du passé, semble aujourd'hui aux oublieux de l'histoire plus léger, plus supportable que la domination des banquiers, des accapareurs, des exploiteurs de toute sorte et de leurs zélés sous-ordres dans la presse et le gouvernement. Le peuple, assure-t-on, pouvait, jadis, renverser ses rois et blasphémer les dieux; mais il ne peut rien depuis qu'il est la proie de l'argent et de la presse, « pouvoirs collectifs, anonymes, irresponsables, inattaquables, créés par la force des choses ».

L'erreur est grande. Le pouvoir des dieux, des rois et des prêtres était tout aussi collectif, anonyme (jusqu'à l'hérédité inconnue et future), irresponsable, inattaquable, et dû à cette force des choses qui, hier, comme de nos jours, n'était que la force des idées et des sentiments de la masse. L'âme instinctive des foules ne se laisse pas facilement entamer; l'opinion des masses ne se crée pas de toutes pièces; le peuple se complaît aux mensonges qui conviennent à son inertie cérébrale, qui agréent à sa paresse d'apprendre. Aussi le plus bel éloge qu'on puisse faire des doctrines socialistes et anarchiques consiste à constater la lenteur, les mille difficultés qu'elles éprouvent à largement se diffuser dans les milieux populaires.

D'autre part, l'élite a également conservé son ancienne puissance. Elle ne l'a pas accrue d'une façon notable, mais elle ne l'a pas vue diminuer.

Ce qu'on appelle l'élite, d'ailleurs, se compose de plusieurs couches. Les talents médiocres forment sa large base. Ils prennent immédiatement contact avec l'âme nonchalante des foules qu'ils défendent et protègent de leur mieux contre les entreprises de plus en plus hardies des minorités de moins en moins importantes qui constituent le reste du groupe social. Ils sont le bouclier, le tampon sauveur entre la vieille coutume et la nouveauté qui cherche à se frayer une route. Il leur arrivera de proposer la France aux Français, la Russie aux Russes, l'Allemagne aux Allemands, et l'empire du monde à celui qui osera en entreprendre la conquête; mais jamais il ne leur viendra à l'esprit de proposer aux hommes — la pure raison ou la science.

Les multitudes, reconnaissantes de tant d'égards pour leur paresse et leur repos, les sacreront maîtres, chefs, rois, conseils et guides. Elles n'auront pas tort, à un certain point de vue. Car jamais leurs passions et leurs opinions n'auront été mieux exprimées et mises en valeur que par les talents médiocres. Ceux-là furent et resteront toujours la servilité faite homme.

Pour ce qui est des talents exceptionnels et des génies, soit dans le bien, soit dans le mal, loin de constituer la véritable armée du progrès ou de la régression, ils n'en sont pas même les chefs. Tout au plus les éclaireurs et souvent, hélas! les sentinelles perdues ou lâchement sacrifiées.

Le psychisme collectif qui se dégage de l'ensemble du groupe social agit sur eux avec une force particulière : ils font des découvertes scientifiques, ils tirent du savoir les belles synthèses religieuses et les

sublimes philosophies, ils revêtent des formes splendides de l'art les vérités péniblement acquises, ils sacrifient sans hésiter, dans l'action, à l'idée qui s'empare d'eux et les tourmente, les biens que le vulgaire estime et chérit par-dessus tout. Mais, en définitive, ils ne sont rien et ils ne peuvent rien, — pas même transmettre aux générations futures le vacillant flambeau qu'ils détiennent, — sans l'appui, sans l'aveu, sans l'écho, si passif, si tacite, si réduit fût-il, de la société tout entière. Ils sont les bons semeurs, soit; mais le grain qu'ils font voler aux quatre coins de l'horizon, ils l'ont pris à la terre féconde et, seule, la terre féconde pourra le faire germer, pourra le faire croître, pourra en tirer le nouveau grain qui servira à leurs successeurs.

En somme, et pour conclure ces pages sans doute trop longues, il n'y a encore rien de tel que savoir. Car savoir, c'est pouvoir. Et pouvoir (synonyme strict de devoir), c'est tenir le *droit*, simple mesure sociale, pure expression de la force. Et tenir le *droit*, c'est être *libre*. La liberté, rêve constant de l'individu, reste une chimère cruelle tant qu'on l'envisage comme quelque chose de séparé, de distinct de la science. C'est la plante, délicate entre toutes, qui ne supporte pas qu'on blesse, si peu que ce fût, sa racine.

Allons vers la liberté, mes frères; c'est-à-dire, avançons en savoir. La liberté est la raison sociale, le plus beau nom de la science.

Et apprenons tout d'abord que, seule, la sociologie, l'éthique, — la morale que les religions et les philosophies les plus anciennes pressentirent d'une façon vague et incomplète, comme elles pressentirent tant

de choses, — que seul, le savoir social, dis-je, nous enseignera à *bien* nous aimer les uns les autres. Qu'on l'appelle psychisme collectif ou altruisme, l'amour du prochain, mais c'est le véritable objet de la sociologie.

NOTES

(1) Nos institutions, nos « régimes sociaux » manifestent ou expriment la quantité et le degré d'intensité des énergies altruistes répandues dans le groupe social dont nous faisons partie. Les faits de cette classe peuvent *réagir* sur les causes qui les produisent et réveiller des forces sociales engourdies, les tirer d'un état de paresse, les solliciter à l'action. Mais à cela se borne la capacité du phénomène concret.

(2) Nous ne pouvons revenir ici sur les arguments qui appuient la doctrine sociologique exposée dans *La Philosophie du siècle* (chap. XVIII, p. 205-384) et résumée plus tard dans une note du *Psychisme social* (note 31, p. 197-200). Nous renvoyons le lecteur à l'un ou à l'autre de ces deux livres.

(3) Mais nullement du savoir biologique, chimique ou physique, car la science est un fait éminemment social. J'ajoute que la biologie dont je parle n'a rien de commun avec la vague métaphysique d'une certaine école qui tenta d'ériger « l'expansion de la vie » en principe explicatif du progrès biologique aussi bien que du progrès social.

(4) Je ne touche ici qu'aux généralités du problème, je n'entre pas dans ses détails. Les « lois du progrès », d'ailleurs, ont toujours été un thème favori chez les sociologues. Des travaux considérables furent consacrés à cette question. C'est

avec une rare compétence, par exemple, que M. De Greef traita ce sujet et en élucida des parties importantes, dans plusieurs de ses ouvrages si universellement connus et appréciés. Un autre savant, M. Tarde, s'en est occupé à son tour. Quelques-unes de ses formules semblent indirectement appuyer notre thèse. Ainsi, selon lui, les séries sociales qui constituent le progrès sont aussi essentiellement irréversibles qu'essentiellement pittoresques et variables. Mais à quoi tient cette irréversibilité fondamentale? N'est-elle pas simple fonction, pour parler le langage mathématique, de la loi du progrès qui régit le savoir?

Nous ne sortons pas du cercle. J'aime déjà mieux la distinction que M. Tarde établit, dans ce qu'il appelle la série des découvertes et des inventions, entre l'*accumulation* des résultats et leur simple *substitution* les uns aux autres. La première domine dans la science pure, la seconde dans la science appliquée. Une véritable irréversibilité, une impuissance absolue de retourner en arrière n'appartiendrait donc qu'au savoir théorique ou abstrait. M. Tarde, d'ailleurs, me semble admettre cette conclusion aussi complètement que je puis le faire moi-même. Ne dit-il pas en propres termes: « Le progrès en tout genre est le fruit non de la lutte, non de la concurrence, non de la discussion même, mais de la série des bonnes idées apparues dans d'ingénieux cerveaux »...? Citons encore cette remarque fort juste : « On est convenu d'appeler « hommes d'action » les hommes qui, s'agitant beaucoup les uns contre les autres, aboutissent d'ordinaire à se neutraliser réciproquement, pendant que les hommes dits de pensée, par l'accumulation de leurs efforts, par l'enchaînement de leurs découvertes, mènent le monde » (*L'Opposition universelle*, p. 372).

(5) Par certains de ses caractères, ce processus complexe rappelle le procédé plus simple qui dans la récente théorie des neurones explique le concours, l'action simultanée des cellules psychogénétiques et les merveilleux résultats qui en dérivent. La nature mérite bien le nom de « grande parcimonieuse » qui lui fut donné par plus d'un philosophe. Elle ne varie guère ses méthodes d'agir. La collaboration, le consensus surorganique ressemble à s'y méprendre à la collaboration, au consensus organique et, plus particulièrement peut-être, au contact nerveux. Dans un cas, les fibrilles, les pseudopodes nerveux, les cylindre-axes se rejoignent et se touchent; dans l'autre, les consciences individuelles, après s'être heurtées, s'entrelacent et se pénètrent mutuellement.

(6) La part du lion, d'habitude, comme s'en plaignent les promoteurs aussi bien des progrès moraux et des grandes découvertes sociales que des progrès mécaniques et des grandes découvertes industrielles.

Un publiciste qui s'est honoré par son courage et sa franchise dans les récentes polémiques sur la déplorable affaire Dreyfus, dit très sensément à ce propos : « Il est bon pour une cause d'avoir pour elle l'élite de la France. Ce n'est point toutefois cette élite qui décidera de la victoire. C'est cette pauvre fille de ferme qui m'écrivait hier, à moi, juif, qu'elle avait fait brûler un cierge pour le malheureux capitaine. »

(7) Auguste Comte fit sans le vouloir le jeu des pires réactionnaires, quand il fulmina contre ce qu'il appelait « l'anarchie mentale », quand il stigmatisa, comme une chose profondément irrationnelle, la liberté absolue de conscience et d'opinion en matière sociale. Il se trompa de bonne foi. Il ne vit pas que cette liberté, devenue, à la longue, presque illimitée dans les sciences de la nature extérieure, était encore entourée de mille entraves dans les sciences du monde surorganique.

Un dernier mot sur les abus de la méthode subjective. Le savant et très distingué aliéniste Ritti définit la folie d'une manière générale : la prédominance du subjectivisme sur l'objectivisme ; j'eusse volontiers ajouté : et de la finalité sur la causalité. Plus cette prédominance est grossière ou exclusive, et plus manifeste est la rupture d'équilibre qui entraîne à sa suite les multiples accidents vésaniques. Je crois d'ailleurs que la folie ainsi que le suicide (v. à ce sujet la remarquable monographie de M. Durkheim) sont des désordres biologiques ayant une origine et une nature profondément sociales. Ces anomalies « humaines » (l'animalité ne vit-elle pas exempte d'un aussi triste tribut ?) sont essentiellement des *excès*, devenus organiques, de subjectivisme et de téléologie. Comme je comprends la terreur sacrée que ces « maladies de la socialité » inspiraient aux âmes primitives !

(8) *L'Opposition universelle*, p. 327.

(9) Interprétée d'une façon littérale, la doctrine de l'élite peut facilement conduire les classes dirigeantes à des abus pareils à ceux qui suivirent et signalèrent l'application étroite, à la politique, des principes du darwinisme. En effet, le savoir

et la puissance de l'élite ne reposent-ils pas, en définitive, sur l'ignorance et la faiblesse de la grande masse?

(10) *L'Opposition universelle*, p. 328-329.

(11) Voir à ce sujet le beau livre de Paul Adam : *Le Triomphe des Médiocres*, Paris, Paul Ollendorff, 1898.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 961-98.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

JAN 5 '50 H

[redacted]

JAN 11 '52 H